

Kant und die Pflicht

1. Das kritische Programm der Aufklärung

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.« (Kant 1983k, A 481) Das wohl berühmteste Zitat Kants bildet den passenden Ausgangspunkt für unsere weiteren Überlegungen zum Ethisch-Politischen. Führen wir uns nämlich im Zusammenhang mit Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* den Sinn der imaginären Vaterfunktion vor Augen, werden wir sogleich einer grundsätzlichen Unverträglichkeit der Begriffe gewahr. Denn wenn in der Metapher vom Vatergott die Konzepte Allmacht, Allwissenheit und Weisheit kulminieren, dann scheint der kantische Aufklärungsbegriff dieses Verständnis auf allen Ebenen zu konterkarieren. Wenn es Kant hierbei nämlich um den Aspekt der *Mündigkeit* geht, dann können wir auf der nächsthöheren Abstraktionsebene feststellen, dass der aufklärerische Grundgedanke und das Phänomen des imaginären Vaters sich im Begriff der *Erziehung* begegnen, diesen aber jeweils im anderen Licht erscheinen lassen. Auf der einen Seite haben wir da nämlich den Erziehungsgriff der aufklärerischen Denker, der sich z.B. in Schillers berühmten *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* oder auch im literarischen Genre des Bildungsromans niederschlägt. Auf der anderen Seite haben wir es aber mit einem institutionalisierten Erziehungsgriff zu tun, der gerade nicht auf Bildung, sondern auf Verwaltung im Sinne von Hege und Pflege der herrschenden Ordnung abzielt. Wo es dem aufklärerischen Diskurs um Erziehung im emanzipatorischen Sinne geht, da geht es dem institutionellen Diskurs um die wohlmeinende Bevormundung infantiler bzw. infantilisierter Subjekte. Wir haben es hier also mit dem Kontrast von (Selbst-)Bildung und Kindererziehung zu tun.

Wenn Kant nun von »selbstverschuldeter Unmündigkeit« spricht, so macht er deutlich, dass es sich bei der aufgeklärten Idee von Erziehung

um einen Typus von Erziehung handelt, der sich von der Kindererziehung maßgeblich unterscheidet (diese aber nicht ersetzt). »*Unmündigkeit*«, so heißt es weiter bei Kant, »ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.« (Ebd.) Das unmündige Subjekt ist deshalb unmündig, weil es dem Urteilsvermögen eines anderen Subjekts unterworfen ist bzw. sich dessen Urteil freiwillig unterwirft. Wir können also bereits anhand dieser ersten beiden Sätze jener Programmschrift erkennen, dass sich der kantische Aufklärungsdiskurs zum einen der Verfassung des Subjekts, zum anderen der kritischen Befragung der fundamentalen Referenz (und damit der ultimativen Vaterfigur) widmet.

Präzisieren wir aber noch etwas: Wenn Unmündigkeit auch bedeuten kann, dass sich ein Subjekt freiwillig unterwirft, bedeutet dies, dass es sich offensichtlich nicht notwendigerweise unterwerfen müsste. In diesem Punkt also unterscheidet sich die aufklärerische Erziehung von der Kindererziehung. Denn während das (Klein-)Kind notwendigerweise auf die Eltern oder die entsprechenden Surrogate angewiesen ist und somit Erziehung und Vormundschaft für es unumgänglich werden, ist das *Subjekt der Aufklärung* seiner Bestimmung nach wesentlich *autonom*, d.h. selbst-bestimmt. Innerhalb der Logik der Erziehungsmetapher finden wir das Subjekt der Aufklärung also vielmehr in der Phase der Adoleszenz, die einsetzt mit der Emanzipation des jugendlichen Menschen von seinen Eltern. Dass nun dieses Erwachsenwerden allen beteiligten Akteuren einen ›Kraftakt‹ sondergleichen abfordert, weiß jeder pubertierende Mensch zu bestätigen (wenn auch vielleicht nicht zuzugeben), denn der junge Mensch muss die gewohnte Welt und damit ihre gewohnte Ordnung verlassen, um sich nach und nach das Wissen und die Fähigkeiten anzueignen, die dazu hinreichen müssen, eigenverantwortlich leben zu können – bis hin zu dem Punkt, dass er selbst einem Kind ermöglichen kann, einen solchen Weg einzuschlagen. In die Logik der Aufklärung übersetzt: Der Kraftakt, den die aufklärerische Erziehung leisten muss, besteht darin, die gewohnte, symbolische Ordnung neu zu denken, ohne dabei jede symbolische Ordnung unmöglich zu machen. Die Aufklärung muss aber zuletzt aus eigener Kraft erfolgen und nicht unter der vorstrukturierten Anleitung einer ›höheren Macht‹ über dem eigenen Verstand. Ihre Aufgabe besteht also darin, zu zeigen, dass das Subjekt der Aufklärung zu dieser *Autonomie* überhaupt befähigt ist und darüber hinaus, dass es diese widerspruchsfrei aus sich selbst hervorbringen kann. *Aufklärung muss sich wesentlich als Selbstaufklärung begreifen*. Und das bedeutet für das Subjekt der Aufklärung nichts anderes, als dass es sich als vernünftiges Wesen begreift,

das sich mithilfe seiner Vernunft selbst als aufgeklärtes Subjekt bestimmen kann.

Dieses Unterfangen setzt somit einen elaborierten Vernunftbegriff voraus. Und es ist Kant, der sich dieser Aufgabe annimmt und in Form seiner *Kritik der reinen Vernunft* vorlegt. Vor dem aufklärerischen Hintergrund erweist sich Kants *transzendentale Methode* der kritischen Philosophie – also jener Philosophie, die nach der »Bedingung der Möglichkeit« von Erkenntnis fragt – somit wesentlich als praktische Philosophie, in der es um die *Freiheit* im Sinne von Aufklärung und Autonomie geht, d.h. also um die Freiheit, sich selbst zu bestimmen bzw. sich selbst in die *Pflicht* zu nehmen. Im Folgenden wollen wir skizzieren, wie Kant zu dieser Einsicht über die Aufgabe der aufgeklärten Vernunft gekommen ist.

Dazu müssen wir uns zunächst das geistige Klima um 1780 vergegenwärtigen. Wie sah die gewohnte Welt des (abendländischen) Geistes aus, in der Kant nun mit der Forderung nach Revision und Umgestaltung auftritt? Vereinfacht gesprochen, sieht sich Kant mit zwei fundamentalen philosophischen bzw. geistesgeschichtlichen Strömungen konfrontiert, denen er sich in seiner ersten Kritik entgegenstellt. Da wäre zum einen der philosophische *Rationalismus*, dessen Tradition bis zu Platon zurückreicht. Die Erkenntnistheorie des Rationalismus beruht auf der Annahme, dass Erkenntnis rein ideeller Natur sei und daher unabhängig von Sinneseindrücken und -daten valide Aussagen über die Wirklichkeit der Dinge getroffen werden können und müssen. So ist z.B. der Tisch, den ein*e Tischler*in anfertigt, eigentlich nur ein schlichtes und mangelhaftes Abbild der reinen Idee des Tisches. Das mag – um es mit Nietzsche zu sagen¹ – etwas ›hinterweltlerisch‹ klingen, allerdings ist die Philosophiegeschichte nicht bei diesem platonischen Idealismus stehengeblieben. So fällt z.B. auch das ›Ich‹ in den Bereich des Idealismus, denn René Descartes‘ berühmtes »cogito, ergo sum« ist auf keinerlei sinnliche Erfahrung angewiesen, aber als Urteil evident.

Zum anderen wäre da aber auch noch der *Empirismus*, der seinerseits eine lange Tradition vorweisen kann, die auf die Vorsokratiker zurückgeht, aber auch mit Aristoteles einen prominenten antiken Vertreter vorweisen kann. Die Erkenntnistheorie des Empirismus ist diametral zu der des Rationalismus aufgestellt: So halten etwa John Locke und G.W. Leibniz fest, dass ›nichts

¹ Nietzsche übersetzt den Terminus ›Metaphysiker‹ ironisch mit ›Hinterweltler‹ (vgl. Nietzsche 1999a, 35-38).

im Verstand sein kann, das nicht vorher in den Sinnen war. Für etwas jenseits des Sinnlichen kann es keinen endgültigen Punkt der Erkenntnis geben, da das Urteil aufgrund der Sinneserfahrung selbst keinen idealen Endpunkt hat, der nicht schlichtweg ein beliebiges innerweltliches, subjektives Postulat wäre.

Es lässt sich leicht erkennen, dass beide Denkweisen unbestechliche Argumente liefern, aber es wird auch ersichtlich, dass beide die Wahrheit der Erkenntnis nur garantieren können, indem sie sie in ein jenseitiges ›Dahinter‹ oder ›Davor‹ verlegen. Hinter den Dingen liegt der wahre ›Ideenhimmele‹ (Platon) und solange wir uns auf die Ideen beziehen sprechen wir vom wahren Wesen der Dinge. Oder aber die Wahrheit der Dinge liegt vor dem Verstandesurteil, also in den Dingen selbst, und solange der Verstand sich hütet, endgültige Aussagen über diese zu treffen, läuft er auch nicht Gefahr, einen ungerechtfertigten Schluss zu ziehen, ist aber mehr oder weniger dazu verdammt eine skeptische oder gar skeptizistische Position einzunehmen.

In seiner ersten Kritik nimmt Kant nun seinerseits eine skeptische Position ein, die sich allerdings maßgeblich vom Skeptizismus als solchem unterscheidet (vgl. Weischedel 1980, 28f.).² Als Transzendentalphilosoph nimmt Kant nämlich eine Position ›zwischen‹ Rationalismus und Empirismus ein. Den Ankerpunkt seiner ›Umänderung der Denkart‹ (KrV, B XVI) bildet dabei das bereits erwähnte *cogito*, das ›Ich denke‹. Bei genauerem Hinsehen lässt sich nämlich erkennen, dass das ›Ich denke‹, auch wenn es als Argument des Rationalismus ins Feld geführt wird, offensichtlich eine Sonderstellung einnimmt, wenn es um Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis geht. Wenn Kant nämlich nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis fragt, dann setzt dies für ihn nicht voraus, dass es Ideen von den Dingen gäbe oder dass das aktuale Sein der Dinge einfach aus der Welt abgelesen werden könne. Für ihn spielt dahingegen das erkennende Subjekt die zentrale Rolle, denn wo kein denkendes Subjekt, da auch kein Erkennen und erst recht keine Erkenntnis. »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.« (KrV, B 132f.)

² Hegel wird entsprechend feststellen, »daß mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist [...]« (Hegel 1986t, 227).

Der Transzentalphilosophie geht es folglich darum, mit denjenigen Postulaten zu brechen, die die Rechnung hinsichtlich der Gültigkeit von Erkenntnissen ohne das erkennende Subjekt machen. Nach Kant ist es somit nicht länger möglich, die Erkenntnisse über die Dinge der ›Außenwelt‹ zu behandeln, ohne dabei die konkrete Verstandestätigkeit des Subjekts zu berücksichtigen. Das Subjekt erkennt diese Dinge nämlich nicht *an sich*, sondern nur dadurch, dass es diese unter dem Aspekt der allgemeinen Verstandeskategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) synthetisiert, d.h., dass es ihnen »*in einem Urteile* Einheit gibt« (KrV, B 104). Daher spricht Kant auch von der »Einbildungskraft«, die ganz wörtlich zu nehmen ist, nämlich als diejenige transzendentale Kapazität, wodurch die mannigfaltigen Sinnesdaten in *ein* Bild gebracht werden (vgl. KrV, B 193-197/A 154-158). Mit der Erkenntnis über die fundamentalen Kategorien ist es Kant dann auch möglich, die rationalistische Perspektive zu revidieren. Dass die Dinge erkennbar werden hängt nicht damit zusammen, dass es für jedes unter ihnen ein imaginäres Urbild oder – wie im scholastischen Sprachgebrauch – eine abstrakte Realie gibt. Abstrakter als die Verstandeskategorien wird es nicht.

Allerdings spielt das ›ich denke‹ eine noch bedeutendere Rolle, denn es fungiert nicht einfach nur als Katalysator des Erkenntnisprozesses. Mit der Benennung der Kategorien ist schließlich noch nicht gesagt, warum und auf welche Weise diese denn überhaupt im besagten Erkenntnisprozess zur Anwendung kommen. Dass »*Vorstellungen in einer Anschauung Einheit*« (KrV, B 105) gegeben wird, ist zunächst der Einheitsfunktion des Verstandes zuzuschreiben, dessen Tätigkeit in der Anwendung der Kategorien Verstandsbegriffe hervorbringt. Die Erkenntnis, die der Verstand so produziert ist allerdings »nicht intuitiv, sondern diskursiv« (KrV, B 93). Diese Aussage ist gegen den rationalistischen Positivismus einer intuitiven Erkenntnis gewendet. Kant hält diesem nun entgegen, dass die Verstandestätigkeit gerade eine »Funktion« ist, worunter er »die Einheit der *Handlung*, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen« (ebd.; Herv. T.M.), versteht. Aber woher kommt nun die Einheitlichkeit dieser Handlung des Verstandes? Damit die Kategorien zur Anwendung kommen können muss ja schon eine Einheit vorausgesetzt werden, damit die Einbildungskraft ihr Werk tun kann. »*Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative ...) noch höher suchen [...].*« (KrV, B 131) Hier kommt nun das ›Ich denke‹ ins Spiel, um synthetisierend, d.h. einheitsstiftend, zu wirken. Das ›Ich denke‹ bildet den »*Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption*« (KrV, B 137).

Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde. (KrV, B 138)

Hier treffen wir auf eine weiteren Kernaspekt der Transzentalphilosophie. Diese kritische Philosophie fragt nämlich nicht nur nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, vielmehr lautet ihre eigentliche Frage: »Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?« (KrV, B 19) Diese kuriose Frage ist im höchsten Maße bedeutsam, denn hinter dieser abstrakten Formulierung verbirgt sich folgende Frage: Welche prädikativen Aussagen über die Dinge können wird ohne die Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung (also *a priori*) machen? Die Antwort auf diese Frage ist deshalb von höchster Bedeutung, da wir diese Aussagen, also diese synthetischen Sätze *a priori*, als evident und damit auch als wahr betrachten können.

Was macht die synthetischen Sätze nun so besonders und ihren Wahrheitswert so wichtig? Die Antwort lautet: der Erkenntnisgewinn, der mit einem synthetischen Satz bzw. Urteil verbunden ist. Denn im Unterschied zu einem analytischen Satz bringt ein synthetischer ein Mehr an Erkenntnis hervor. Hier ein beliebtes Beispiel.³ Der Satz ›Ein Schimmel ist ein weißes Pferd‹ ist analytisch. Die Prädikate des Satzes, nämlich ›weiß‹ und ›Pferd‹, stellen eigentlich nur eine Auflösung (ἀνάλυσις) dessen dar, was im Subjekt des Satzes, dem ›Schimmel‹, notwendig enthalten ist. Ein analytischer Satz ist daher sehr wohl ein apriorischer Satz, bringt allerdings kein Mehr an Erkenntnis hervor.

Mit dem synthetischen Satz verhält es sich dahingegen so, dass das Prädikat des Satzes durchaus eine Erkenntnis über das Subjekt zutage fördert, die sich nicht notwendig aus dem Begriff desselben ableiten lässt. Ein Beispiel: ›Mein Nachbar ist ein pensionierter Lehrer.‹ Die Bedeutung des Satzes mag zwar durchaus zutreffend sein, allerdings ist es vollkommen klar, dass der Begriff ›Nachbar‹ nicht notwendig oder allgemein die Information enthält, dass es sich dabei um einen Pensionär und/oder Lehrer handelt. Der Satz ist eben ein synthetischer, d.h. ein zusammengefügter. Eines ist er aber nicht, nämlich *a priori* gültig.

³ Die Beispiele sind der Lese-Einführung von Ralf Ludwig (2009, 47) entnommen.

Die von Kant vorgestellte Differenzierung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen entpuppt sich nun gerade dort als brisant, wo nach den >letzten Wahrheiten< gefragt wird – anders gesagt, wo die symbolisierte Form der fundamentalen Referenz bzw. der imaginäre Vater in Frage steht. Wir wollen uns dies anhand von Kants eigener Argumentation vor Augen führen, indem wir uns folgende Frage stellen: Unter welche Kategorie von Sätzen fallen die Urteile über Gott? Handelt es sich bei dem Satz »Gott ist der allmächtige und allwissende Vater und Schöpfer der Welt und des Menschen« um einen analytischen oder einen synthetischen Satz? Man müsste doch annehmen, dass die genannten Prädikate notwendigerweise im Begriff Gott enthalten sind, da andernfalls gar nicht erst von Gott die Rede sein könnte. Dieser Feststellung würde auch Kant nicht widersprechen (vgl. KrV, B 623). Da es sich bei Gott zudem um einen Begriff handelt, den wir mit den Mitteln des Verstandes behandeln und für den wir keine empirische Anschauung vorfinden, können wir außerdem sicher sein, dass es sich um einen analytischen Satz handelt, da er offensichtlich *a priori* ausgehandelt wird. Nun stellt sich aber die Anschlussfrage: Was haben wir dann mit der obigen Aussage an Erkenntnis gewonnen? Nicht viel, sagt Kant, denn wir haben es hier nur mit einem abstrakten Urteil zu tun, aber nicht mit einem definitiven über Dasein und Wirklichkeit Gottes. »Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ... ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.« (KrV, B 621)

Zur Erläuterung greift Kant auf ein Beispiel aus der Geometrie zurück. So hat z.B. ein Dreieck notwendigerweise drei Winkel, und dies ist unbedingt gültig, auch wenn niemals ein Dreieck gezeichnet oder uns sonst wie vor Augen geführt würde. Denn dass ein Dreieck drei Winkel hat ist notwendigerweise der Fall, deshalb muss es aber nicht außerhalb des Verstandes existieren. Mit Gott verhält es sich nun ganz ähnlich, was Kant in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises aufzeigt (vgl. KrV, B 620-631). Laut diesem ist Gott das höchste Sein bzw. – mit den Worten Anselms von Canterbury – Gott ist das Sein, »über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« (Anselm von Canterbury 2005, *passim*). Auch für diese Definition gilt, dass sie kein Mehr an Erkenntnis produziert und allein eine Verandesübung darstellt. Allerdings beansprucht das ontologische Argument zugleich, das Sein Gottes und damit seine Existenz zu beweisen. Der Gedankengang ist leicht nachzu vollziehen: Wenn Gott das Sein ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und wenn es ein existierendes Sein gibt (was notwendigerweise der Fall ist, denn *cogito, ergo sum*), dann muss doch auch dieses höchste Sein selbst existieren. Aber so leicht ist es dann doch nicht. Kant kri-

tisiert die Vertreter des ontologischen Beweises: »Räumet man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der Tat aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen.« (KrV, B 625) In dem Satz »Gott ist allmächtig usw.« nämlich stellt »das Wörtchen: ist ... nicht noch ein Prädikat« dar,

sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter die Allmacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. [...] Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. (KrV, B 626f.)

Der Begriff von Gott drückt also, genau wie das beispielhafte Dreieck, nur eine Möglichkeit aus. Kant erklärt auch dieses Problem mit einem berühmt gewordenen Beispiel: »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.« (KrV, B 627) Das Beispiel mag zunächst etwas verwirrend klingen, ist allerdings vollkommen plausibel, wenn wir uns nur wieder die fundamentale Funktion der symbolischen Ordnung vor Augen führen, in der einem Begriff oder auch einem Zeichen ein bestimmter Wert und/oder Sinn zugesprochen wird. Der Möglichkeit nach kann ich mit hundert imaginierten Tälern ohne Weiteres etwas im Wert von hundert Tälern bezahlen, denn der Sinn von ›hundert Tälern‹ ist, dass sie diesen materialen Gegenwert symbolisieren. Und genau das tun sie auch in meiner Vorstellung. Habe ich nun zufälligerweise tatsächlich hundert Taler in meinem Portemonnaie, dann kommt durch ihre sinnanalytische Zweckmäßigkeit im symbolischen Register kein realer *Mehrwert* hinzu. Anders gesagt, ich habe nicht plötzlich zweihundert Taler, nur weil ich hundert tatsächliche Taler habe und mir zugleich hundert Taler vorstelle. Das werde ich spätestens dann merken, wenn ich versuchen sollte, mit den hundert Tälern etwas im Wert von zweihundert Tälern bezahlen zu wollen. Schließe ich analog nun allein aufgrund des Postulats der göttlichen Allmacht gleich auf die Existenz des allmächtigen Gottes, so ist dieser Schluss nichts anderes als eine »elende Tautologie« (KrV, B 625). Um Gottes Existenz zu beweisen, müsste der Begriff von Gott eine empirische Anschauung haben. Denn es gilt: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen [...].« (KrV, B 75) Dies gestaltet sich bei der Gottesvorstellung allerdings als unmöglich, denn weder gibt es eine Anschauung der

Allmacht, noch der Allwissenheit und der sonstigen Prädikate, die traditionsgemäß mit dem Gottesbegriff in Verbindung gebracht werden.

Wir können nun also das Ergebnis der kantischen Kritik hinsichtlich der Frage nach den synthetischen Urteilen *a priori* schon einmal im Hinblick auf das Imaginäre bzw. den imaginären Vater beantworten und stellen fest: *Der imaginäre Vater ist lediglich ein Postulat der denkenden Vernunft, eine notwendige Existenz kann ihm nicht zugesprochen werden.* Der Verstand findet in dem Begriff vom imaginären Vatergott nur das vor, was er selbst in ihn hineingelegt hat.⁴ Bei Urteilen dieser Art handelt es sich folglich nicht um synthetische Sätze *a priori*. Stattdessen kommen wir zusammen mit Kant zu der ernüchternden Einsicht, dass sich die synthetischen Sätze *a priori* (scheinbar) lediglich auf mathematische, geometrische und bestimmte physikalische Urteile beschränken.⁵ Und so stellt Kant fest, dass folglich der »Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ... also wohl nur negativ [ist]« (KrV, B 823/A 795).

Das Ergebnis mag desillusionierend sein, aber da der menschliche Geist nun einmal zum Imaginären und zur Projektion tendiert, kommt gerade der *Kritik der reinen Vernunft* in dieser Hinsicht eine unbedingte Bedeutsamkeit zu, die Kant auch deutlich zum Ausdruck bringt: »Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch der Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten.« (Ebd.) Für die aufgeklärte und kritische Vernunft ist es daher unumgänglich, sich immer wieder die Unmöglichkeit einer Letztbegründung vor Augen zu führen,

4 Das hängt formallogisch betrachtet mit der Tatsache zusammen, dass wir uns hier im seinsthematischen Register des Denkens bewegen. Die Möglichkeit dieser Form des Denkens ist aber an eine (quasi unbewusste) Entscheidung gebunden, in der der zureichende Grund des Denkens selbst fixiert wird (vgl. Günther 1991, 274): »Anders ausgedrückt: wir brauchen einen Grund für unser Denken, weil dasselbe nur subjektive Form ist und wir den materialen Gegenstand nicht selber im Gedanken herstellen. Der Grund ist es somit, der das Denken zur Sache selbst hinleitet. [...] Deshalb beschreibt auch die seins-thematische, zweiwertige Logik das Bewußtsein als ein handelndes, in Entscheidungen lebendes. [...] Deshalb ist die zweiwertige Logik auch auf Postulaten, regulativen Prinzipien, Définitionen und begrifflichen Konventionen aufgebaut.« (Ebd.) Indem das zweiwertige Denken sich aber auf jene Postulate usw. verlässt, abstractiert es von dem Faktum, dass es selbst wesentlich Denktätigkeit und »in Entscheidungen lebendes« ist.

5 Ein Beispiel: Der mathematische Satz ›7 plus 5 ist gleich 12‹ ist synthetisch, denn aus der Zahl 12 muss nicht notwendigerweise auf die Zahlen 7 und 5 geschlossen werden, es könnten auch 8 und 4 usw. sein (vgl. KrV, B 15f.).

egal ob sich diese nun einem abstrakten philosophischen Konzept wie dem Sein als solchem oder einem nicht weniger abstrakten theologischen Mysterium Gottes verpflichtet fühlt.

Gerade der letztgenannte Punkt zeigt sich in kritischer Perspektive als prätentiös. Man denke nur an das bekannte Argument, »daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege sein (sunt Superis sua iura)« (Kant 1983l, A 201). Dieses Argument stammt natürlich aus dem theologisch-ethischen Diskurs um die Frage der Theodizee und wird dort als eine Apologie der göttlichen Gerechtigkeit und Weltlenkung genutzt, indem es das Leid der Welt auf einen höheren Zweck zurückführt, der der Intention der Weisheit Gottes und damit dessen Plan entspricht, der einfachen Kreatur auf Erden aber verschlossen ist und ihr ein ewiges Rätsel bleibt. Dieses Argument ist allerdings unhaltbar. Wir haben bereits oben gesehen, dass die monokausale Letztbegründung eine imaginäre Funktion darstellt und deshalb auch nicht als philosophisch zulässige Begründung herhalten kann. Darüber hinaus müssen wir – mit Kants Argumentation im Rücken – fragen: *Steht Gott über der Ethik?* Findet sich hier nicht nur wieder eine Teilung der Ethik in zwei Bereiche, deren einer der absolute und ultimative Expertendiskurs ist, der dem anderen, der kontingen-ten Moralität, gänzlich überlegen ist? Seit Kant steht fest, dass es eine solche Trennung nicht geben kann, denn genauso wie die Vernunft »Einheit haben müsse« (KrV, B 826/A 798),⁶ ist auch das, was er das »Sittengesetz« nennt, nur eines.

Der kantischen Entdeckung und Explikation des Sittengesetzes werden wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden. Die Beantwortung der Frage, ob denn Gott über dem Sittengesetz stehe, wollen wir aber getrost vorwegnehmen. Kants Antwort nämlich ist unmissverständlich: »Es [das Sittengesetz; Anm. T.M.] schränkt sich ... nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließlich sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.« (KpV, A 57) Wird Gott

⁶ Vgl. auch Hegel 1986s, 172: »Daß die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur *eine* ist; und soweit es verschiedene Vernünften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte; denn die Vernunft absolut betrachtet und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe und daher durchaus das Gleiche.« Vgl. auch Günther 1978, 122-124; Rödl 2019, 157f.

als vernünftig vorgestellt,⁷ dann ist auch er an das Sittengesetz aus reiner Vernunft gebunden.⁸ Das Postulat oder die Implikation einer *Trennung von göttlicher und menschlicher Vernunft* wäre daher nichts Geringeres als ein *intellektueller Super-GAU*,⁹ da hiermit eigentlich Folgendes postuliert würde: Alles was mithilfe der menschlichen Vernunft erkannt würde, wäre jederzeit dem absoluten Zweifel unterworfen, da diese Vernunft ja nicht der ›eigentlichen‹ göttlichen Vernunft entspricht oder gar – wie es Descartes in seinen *Meditationen* schon formuliert (vgl. Descartes 2008, 68–75) – von dieser betrogen werden könnte. Entsprechend drastisch fällt Kants Urteil über die Verteidiger des ›Die-Wege-des-Herren-sind-unergründlich-Arguments‹ aus. Dem Maß an Absurdität, das Kant in diesem Argument und seinen Implikationen entdeckt, würdigt der Aufklärer kein Wort mehr als unbedingt nötig: »Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.« (Kant 1983l, A 201)¹⁰ Wir wollen uns nun also fragen, woher die Verlässlichkeit kommt, die Kant mit dem Sittengesetz in Verbindung bringt.

- 7 Man denke in diesem Zusammenhang auch an das berühmte Bonmot Albert Einsteins: »Der Alte [Gott; Anm. T.M.] würfelt nicht.«
- 8 Vgl. auch Klemme 2004, 109: »Die Moral steht auf eigenen Füßen, und selbst Gott ist an ihre Gebote gebunden [...].«
- 9 So äußert sich auch Kant selbstbewusst, wenn es um die Kapazität der Vernunft geht: »Ich behaupte nun, daß die Transzentalphilosophie unter alle[r] spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit freisprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten [...].« (KrV, B 505/A 477) Vgl. auch Günther 1978, 81, Anm. 2.
- 10 Die »Verantwortung«, von der Kant hier spricht, richtet sich nicht auf ein schlichtes Abstraktum, sondern auf ein personalisiertes Element, nämlich Gott. Dies zeigt sich im psychoanalytischen Befund: Es wird nicht einfach eine Wahrheit unterstellt, sondern ein Subjekt, das die Wahrheit (seiner selbst) garantiert. Lacan spricht daher vom *sujet supposé savoir*, dem ›Subjekt, dem zu wissen unterstellt wird‹ bzw. das wissen soll (vgl. Lacan 2015d, 129–168, bes. 143f.).